

Víctor Urrutia

## El ¿cambiante? papel de la Iglesia

### El contexto: entre dos procesos

La religión en España y más en concreto la Iglesia Católica, se mueven en un nuevo contexto configurado por la convergencia de dos procesos: uno de largo recorrido, el proceso de secularización, y otro, más corto y más reciente, el proceso o desarrollo del pluralismo religioso.

### *Secularización*

El proceso de secularización ha sido estudiado desde múltiples ángulos y cuenta con una notable bibliografía.<sup>1</sup> Tal como indican Pérez-Agote y Santiago García (2008), este proceso entrelaza tres perspectivas o dimensiones: la que afecta a la secularización de las conciencias (la de recorrido histórico más amplio), la que afecta a las relaciones sociedad/Estado y religión/Iglesia Católica y la que afecta a la quiebra de la homogeneidad cultural-religiosa (por efecto de los recientes movimientos migratorios en el ámbito de la globalización). La perspectiva que más nos interesa en este momento es la segunda, la que podríamos calificar como *institucional* dado que se vinculan en ella Estado e Iglesia Católica, entendida ésta como una organización compleja que incluye no sólo la jerarquía de la institución sino también su amplia *sociedad civil eclesial*.<sup>2</sup> Según Requena,

---

1 Cf., entre otros, Díaz-Salazar/Giner 1993; Pérez-Agote/Santiago 2008; González-Anleo/González Blasco/Elzo/Carmona 2004; Requena 2005; Mardones 2004.

2 Conviene adelantar una definición previa acerca de qué hablamos cuando hablamos de Iglesia. Aceptamos el sentido sociológico amplio de Iglesia como una organización compleja, compuesta por un conjunto de asociaciones, congregaciones y comunidades «religiosas» o «laicas» muy diversas. Entidades plurales en su estructura de funcionamiento y objetivos, no siempre coincidentes entre sí. No es, por tanto, y a pesar de la estructura jerarquizada, una organización monolítica. Posee, además, una historia, unas formas de penetración en la sociedad y actúa en múltiples campos de la misma: la educación, la sanidad, la cultura, los medios de comunicación, etc. Tiene también un gran poder como configurante de sentido de las personas, como moldeadora de las conciencias y como soporte creativo de identidades

los hechos básicos sobre la dinámica de la religiosidad de los españoles son claros e incontrovertibles: en los últimos años se ha producido una intensa secularización de la sociedad española no sólo a escala societal —la posición de la iglesia católica se ha erosionado y ha perdido la preeminencia que antes tenía—, sino también a escala individual —la religiosidad eclesialmente orientada de los españoles ha perdido intensidad en sus aspectos básicos (2005: 328).

De los diversos indicadores utilizados para explicar el grado de secularización, he seleccionado, sin afán de exhaustividad, los más significativos referidos a la autoidentificación religiosa de los españoles (Cuadro 1) y más en concreto de los jóvenes, en una perspectiva histórica (Cuadro 2).

Cuadro 1: Autoidentificación religiosa de los españoles  
(1965-2002) (%)

Años	Católicos <sup>3</sup>	No creyentes e indiferentes	Otra religión	nc
1965	98	2	-	--
1975	88	2	0.2	4
1985	95	4	1	--
2002	79.7	11.5	1.4	7.3

FUENTE: Díaz Salazar/Giner 1993; Pérez-Agote/Santiago García 2008. Elaboración propia.

Es de notar el descenso de la proporción de españoles que se declara católico. Hace cuarenta años casi lo hacía el 100%. En la actualidad ese porcentaje se sitúa en torno al 80%. Es una cifra todavía importante pero es muy significativo el crecimiento de aquéllos que se declaran no creyentes, agnósticos o indiferentes, sobre todo entre los más jóvenes (Cuadro 2).

---

colectivas. En resumen, cuando hablamos de Iglesia estamos hablando en realidad de una sociedad eclesial, o más concretamente, de una sociedad civil que actúa dentro de otra sociedad civil más amplia y laica.

- 3 No se dispone de una relación que diferencie a lo largo de toda la serie, entre católicos practicantes y no practicantes. No obstante, sí hay datos disponibles para los siguientes años (no practicantes): 1965: 15% / 1975: 14% / 1985: 30%.

Cuadro 2: Autodefinición religiosa de los jóvenes entre 15 y 24 años (%)

	1975	1984	1994	1999	2005
Católico practicante	19	19	18	24	10
Católico no practicante	49	55	59	54	39
Indiferente y agnóstico	21	19	15	21	25
Ateo	8	6	7	11	21
Otra religión	2	1	1	2	2

FUENTE: Elzo/González Blasco 2006; Pérez-Agote/Santiago García 2008.

Según Rodríguez,

otros indicadores sugieren que son cada vez más las personas que no siguen las recomendaciones morales de la Iglesia. La formación de familias pasa cada vez menos por el matrimonio católico. De los matrimonios entre personas de diferente sexo que se celebraron en 2007, un 45% se llevó a cabo «por lo civil». No sólo eso: cada vez son más las parejas que no pasan ni por la vicaría ni por el juzgado o el registro civil. Es probable que más de un 12% de las parejas existentes en España sea una pareja de hecho, aunque el porcentaje es más alto en las parejas más jóvenes. Prueba del aumento de estas formas de convivencia es que el nacimiento de los niños ocurre cada vez más fuera del matrimonio, no ya del católico, sino de cualquier tipo: en 2006, un 28% de los nacidos vivos nació de madre no casada. A su vez, el número de divorcios casi no ha dejado de aumentar desde que son legales (2008: 2).<sup>4</sup>

En resumen, a pesar de la persistente autoidentificación como católica de una mayoría de la población española, el proceso de secularización sigue avanzando de forma rotunda.<sup>5</sup> Esto es lo que permite plantear a algunos autores la hipótesis de que España dejará de ser religiosamente católica para transformarse en culturalmente católica (Pérez-Agote/Santiago García 2008: 185).

4 La cifra ha crecido fuertemente a partir del cambio legislativo de 2005 que posibilita una tramitación más sencilla del divorcio. En 2007 se produjeron unos 200.000 matrimonios de personas de distinto sexo, pero más de 125.000 divorcios (cf. Rodríguez 2008).

5 Tanto los datos de la Encuesta Mundial de Valores (2004) como el informe de la Fundación Bertelsmann (2008) apuntan a una reducción de la religiosidad de los españoles aunque de forma desacelerada respecto de períodos precedentes. Cf. resumen de informes en *La Vanguardia* (12-VIII-2004) y *El País* (6-XI-2008).

*El pluralismo cultural y religioso*

Por otra parte, debemos considerar otro proceso social que, aunque no directamente implicado con la secularización en España, camina de la misma mano que ésta. Ambos procesos aparecen interrelacionados, de forma muy específica en la última década, es decir, a partir del gran incremento de la población inmigrante que puede situarse entre los cuatro y cinco millones de personas. Este fenómeno de carácter histórico en un país tradicionalmente expulsor de población (recuérdese los años sesenta), ha añadido al pluralismo cultural impulsado por la modernización democrática de los años ochenta, el pluralismo religioso de final de los años noventa.

En una primera constatación, estoy de acuerdo con Díaz-Salazar (2007: 133) cuando señala que el *pluralismo cultural* tiene un efecto secularizador fuerte que afecta profundamente a la institución religiosa católica. Y más concretamente, en el sentido indicado por Luckmann (1999), este hecho comporta, entre otras, las consecuencias siguientes: la privatización e invisibilización de la religión y el progresivo debilitamiento de la presencia e influencia de esta institución en la vida pública. En este caso, las actitudes religiosas se orientarían no tanto hacia la Iglesia como institución, sino a los ámbitos más privados y subjetivos de las personas creyentes. Es decir, estaríamos ante un proceso de «desinstitucionalización» y de «privatización» de la religión y, por lo tanto, de pérdida de poder efectivo de la Iglesia Católica en la sociedad española.

Una segunda constatación del *pluralismo religioso*, vinculado a la inmigración, tiene su precedente jurídico en la Constitución de 1978 y en la legislación emanada de ella en materia religiosa. Por ello se hace necesaria una referencia jurídica y sociológica a la trayectoria de este proceso configurador del Estado laico como garante del pluralismo religioso (efectivo), que, en esta precisa década, se está manifestando con toda su fuerza.<sup>6</sup>

---

6 Más adelante nos referiremos no sólo a la cuantificación del fenómeno migratorio sino también a su significación simbólico-religiosa en España en el contexto del proyecto de reforma de la Ley de Libertad Religiosa de 1980.

### La cuestión específica de las minorías religiosas

Como es conocido, los efectos jurídicos y sociales de la nueva Constitución supusieron un paso decisivo en la separación efectiva de las competencias políticas del Estado y las competencias religiosas, muy especialmente de la Iglesia Católica. La configuración de un Estado laico, largamente perseguido en el siglo XIX, llegó a su culminación con el mandato constitucional de 1978.

En este nuevo marco hay que situar un hito muy significativo en la culminación del modelo constitucional de libertades: el de la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa de 1980, norma que precisó el alcance de los derechos religiosos. En el año siguiente (1981) se constituyó la Comisión Asesora de Libertad Religiosa con el objetivo de vigilar y desarrollar las libertades religiosas. Participaron en ella representantes de todas las confesiones religiosas españolas, tanto de la Iglesia Católica como de aquéllas agrupadas en torno a los Acuerdos de 1992 (Cuadro 3).

Cuadro 3: Legislación relaciones iglesias/Estado

Año	Norma
1976	Acuerdo Básico con la Santa Sede (28 de julio)
1978	Constitución / art. 16 / art. 27
1979	Acuerdos: AA. Jurídicos / AA. Económicos / AA. Educativos y Culturales / AA. Asistencia Ejército y servicio militar de los clérigos (3 de enero)
1980	Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Ley 7/1980 de 5 de julio)
1981	R.D. 142/1981 de 9 de enero sobre Registro de Entidades Religiosas
1981	Constitución de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa
1984	R.D. 589/1984 de 8 de febrero sobre Fundaciones Religiosas de la Iglesia Católica
1992	Acuerdos de Cooperación con FEREDE / FEDERACIÓN DE COMUNIDADES ISRAELITAS DE ESPAÑA / COMISIÓN ISLÁMICA DE ESPAÑA (Leyes 24, 25 y 26/1992 de 10 de noviembre)
1996	Convenios de Enseñanza religiosa con FEREDE Y C. ISLÁMICA (Resoluciones de 23 de abril)
2005	Creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia

Fueron precisamente estos Acuerdos de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España, entidades representativas de las religiones consideradas de «notorio arraigo social», los que hicieron efectivas las relaciones de cooperación del Estado con los grupos religiosos minoritarios de nuestro país. Estas Iglesias o entidades religiosas representaban a una minoría significativa de la sociedad española, superior, en aquellos años, al millón de personas distribuidas por todo el territorio nacional. Junto a ellas existían otras muchas que, o bien no estaban integradas por voluntad propia en estas Federaciones o no serán consideradas como de «notorio arraigo social» (Cuadros 4 y 5).

Cuadro 4: Entidades religiosas no católicas en España  
(Entidades y Lugares de Culto 1998)

Confesiones/entidades (tipos)	Entidades (número)		Lugares de culto	
	N (A)	%	N (B)	%
<b>Confesiones</b>				
<b>1. Iglesias y Entidades Evangélicas</b>	<b>744</b>	<b>83</b>	<b>1.638</b>	<b>61,4</b>
<i>Carismáticos</i>	89	9,8	113	4,2
<i>Asambleas de Hermanos</i>	120	13,3	143	5,3
<i>Bautistas</i>	213	23,6	247	9,2
<i>Pentecostales</i>	64	7,1	259	9,7
<i>Presbiterianos</i>	36	4	58	2,1
<i>Iglesia Evangélica Filadelfia</i>	1	0,1	613	22,9
<i>Iglesia de Cristo</i>	9	1	19	0,7
<i>Ejército de Salvación</i>	1	0,1	9	0,3
<i>Anglicanos</i>	17	1,9	26	0,9
<i>Iglesias y entidades interdenominacionales</i>	60	6,6	13	0,4
<i>Iglesias de atención pastoral a extranjeros</i>	25	2,8	9	0,3
<i>Otras Iglesias evangélicas</i>	106	11,7	53	1,9
<i>Adventistas</i>	3	0,3	76	2,8
<b>2. Otras confesiones cristianas</b>	<b>10</b>	<b>1,1</b>	<b>29</b>	<b>1</b>
<b>3. Ortodoxos</b>	<b>5</b>	<b>0,5</b>	<b>5</b>	<b>0,2</b>
<b>4. Islam</b>	<b>99</b>	<b>11</b>	<b>45</b>	<b>1,7</b>
<b>5. Judaísmo</b>	<b>15</b>	<b>1,6</b>	<b>15</b>	<b>0,5</b>
<b>6. Budismo</b>	<b>13</b>	<b>1,4</b>	<b>13</b>	<b>0,4</b>
<b>7. Hinduismo</b>	<b>3</b>	<b>0,3</b>		

<b>8. Otras Iglesias y Confesiones con referencias cristianas</b>	<b>2</b>	<b>0,2</b>	<b>903</b>	<b>33,7</b>
<i>Iglesia de los Últimos Días</i>	<i>1</i>	<i>0,1</i>	<i>30</i>	<i>1,1</i>
<i>Testigos de Jehová</i>	<i>1</i>	<i>0,1</i>	<i>873</i>	<i>32,6</i>
<b>9. Otras confesiones y entidades</b>	<b>8</b>	<b>0,8</b>	<b>24</b>	<b>1</b>
<b>Total entidades</b>	<b>899</b>		<b>2.672</b>	<b>100</b>

FUENTE: Ministerio de Justicia. Elaboración propia.

Los Acuerdos, en sus contenidos jurídico-normativos, pusieron de manifiesto el carácter laico del Estado declarado en el artículo 16.3 de la Constitución, es decir, su intencionalidad de conseguir que la libertad religiosa de todos los ciudadanos fuera «real y efectiva» y en condiciones de igualdad. A pesar de que no alcanzaron la totalidad de las ventajas contenidas en los otros Acuerdos de 1979 con la Iglesia Católica, tuvieron un doble efecto positivo.

Cuadro 5: Federaciones con acuerdos de cooperación con el Estado según su orientación religiosa (1998)

<b>Federaciones con acuerdo de cooperación con el Estado</b>	<b>Iglesias o comunidades federadas</b>	<b>% de iglesias o comunidades federadas sobre su religión</b>
Federación de Entidades Religiosas Evangélicas (FEREDE)	488	64,5
Federación de Comunidades Israelitas	11	73,3
Comisión Islámica	71	71,7

FUENTE: Ministerio de Justicia.

En primer lugar, la equiparación jurídica de las minorías de «notorio arraigo» (protestantes, judíos y musulmanes), con la mayoría católica. En segundo lugar, y compatible con lo anterior, el respeto a las peculiaridades de cada uno de esos grupos así como las especiales exigencias de esas diferentes creencias hasta donde lo permitían los principios de igualdad de todos los ciudadanos y de aconfesionalidad del Estado. Con los Acuerdos se dio un salto histórico en la superación de

la intolerancia de los ́ltimos cinco siglos y las minorías religiosas, que habían tenido previamente largos períodos de pacífica y fecunda convivencia en España, recuperaron la igualdad jurídica. Las consecuencias de estos avances legislativos tuvieron su correspondiente efecto en términos de crecimiento asociativo y en la expansión de lugares de culto de todas las minorías religiosas que había seguido el proceso paralelo y ascendente con el desarrollo de la democracia (Cuadros 6 y 7).

Cuadro 6: Expansión de las entidades religiosas no católicas (1998)

Confesiones	<79	80-97	Total	Fieles*	%
1. Iglesias y entidades evangélicas	222	522	744	500.000	43
2. Otras confesiones cristianas	1	9	10		
3. Ortodoxa	3	2	5	5.000	0,5
4. Islam	5	94	99	400.000	34
5. Judaísmo	11	4	15	30.000	2,5
6. Budismo	0	13	13	60.000	5
7. Hinduismo	1	2	3	10.000	1
8. Otras Iglesias ref. cristianas	2	—	2	120.000	10
9. Otras confesiones y entidades	4	4	8	50.000	4
<b>TOTAL</b>	<b>249</b>	<b>650</b>	<b>899</b>	<b>1.175.000</b>	<b>100</b>

FUENTE: Ministerio de Justicia. Elaboración propia. (\*) Datos estimados

Cuadro 7: Evolución de las entidades y lugares de culto no católicos

Año inscripción	Número Entidades	Porcentaje (%)*	Lugares de culto	Porcentaje (%)*
Antes de 1970	108	12	120	5
1970-1974	97	11	271	10
1975-1979	44	5	322	12
1980-1984	121	13	298	11
1985-1989	143	16	518	19
1990-1994	244	27	740	28
1995-1997	142	16	403	15
<b>Totales</b>	<b>899</b>	<b>100</b>	<b>2.672</b>	<b>100</b>

FUENTE: Ministerio de Justicia. Elaboración propia. (\*) % redondeados.



Fruto de la aplicación y extensión de los citados Acuerdos fueron los Decretos de enseñanza de la religión protestante y de la religión islámica de 1995.

Finalmente, destacamos un último hito: la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia en 2004 como un cauce decisivo para el impulso social de las entidades religiosas minoritarias en España. A través de la Fundación, financiada con recursos públicos del Ministerio de Justicia, se desarrolló todo tipo de acciones encaminadas a establecer una imagen y presencia pública «normalizada» de aquellas entidades y en colaboración con ellas.

La puesta en marcha de la Fundación ha reactivado el número de inscripciones de entidades religiosas, no de creaciones, que ha aumentado exponencialmente respecto de años precedentes. Cabe señalar además que, respecto a los musulmanes, el número de comunidades reales se sitúa, aproximadamente, en torno a las 750, por lo que hay unas 200 no inscritas. En otras palabras, la Fundación ha ofrecido, entre otros, el incentivo para que estas comunidades vayan «pasando por el registro» regularizando así su situación jurídica (Cuadro 8).

Cuadro 8: Entidades religiosas con mayor crecimiento (2002/2008)

Años	Islámicas	Protestantes
2002	193	890
2005	262	1.130
2008	559	1.389

FUENTE: Fundación Pluralismo y Convivencia.

La progresión de la secularización y el ensanchamiento de la tolerancia por el efecto de la nueva legislación de derechos civiles, han acentuado el peso de las minorías religiosas en España. Aunque se va disponiendo de información cada vez más precisa sobre las entidades religiosas,<sup>7</sup> sin embargo, no existe todavía un estudio sistemático sobre el mapa general de las organizaciones religiosas no católicas, su cuan-

7 Cf. bibliografía, especialmente las publicaciones impulsadas por la Fundación Pluralismo y Convivencia (Estruch *et al.* 2006; Buades/Vidal 2007; López García 2007; Díez de Velasco 2008).

tificación y su presencia en la sociedad civil española. Para determinar algunos aspectos básicos de ellas hemos recurrido a publicaciones anteriores, sondeos de opinión y estimaciones a partir de fuentes de datos de la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración y del Ministerio de Educación y Asuntos Sociales.

### *Nueva cuantificación*

La primera aproximación nos sitúa a finales de la década de los noventa, en la fase que podemos denominar de madurez de las minorías religiosas, con un contingente aproximado de un millón doscientos mil creyentes de «otras religiones».<sup>8</sup> Esta situación ha cambiado drásticamente en la presente década con la creciente inmigración a nuestro país. Se mantienen las grandes tendencias existentes con anterioridad pero, en este caso, reforzadas. Se reproduce la estructura de los grandes núcleos urbanos (áreas metropolitanas de Madrid y Barcelona), Andalucía (donde se incluyen Ceuta y Melilla y la costa de Levante). Irrumpe con gran intensidad la inmigración marroquí (648.735 personas), la rumana/búlgara (730.947) y la diversa latinoamericana (1.215.351) y la también diversa europea (550.034).<sup>9</sup>

La cuantificación resultante registra un crecimiento del 177%, con un incremento superior a los dos millones de fieles en diez años. La mayor parte corresponde a las comunidades ortodoxas relacionadas con la inmigración rumana; en segundo lugar, están las comunidades islámicas, vinculadas a la inmigración marroquí y finalmente, las entidades protestantes que han incorporado fieles procedentes de América Latina. El resto de entidades registra incrementos muy inferiores de fieles aunque sí significativos respecto de su desarrollo organizacional:

- 
- 8 Esta cifra, aproximada, se deduce del número de entidades inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y, sobre todo, del número de lugares de culto puesto en contraste con los datos obtenidos en los estudios de opinión (CIS y otros) a partir de las respuestas sobre la creencia en otras religiones (sistemáticamente se registra una oscilación entre el 1,5% y el 2% de los encuestados que se declaran como «creyentes de otras religiones» diferentes a la católica).
- 9 Según datos del Observatorio Permanente de la Inmigración al 31 de diciembre de 2007, el número de extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en España era de 3.979.014 distribuidos (en sus mayores contingentes) de la siguiente forma por su origen: Europa Comunitaria: 1.546.309, 39%; África: 841.211, 21%, Latinoamérica: 1.215.351, 30%; y Asia: 238.770, 6%.

las comunidades budistas se han duplicado así como «otras confesiones y entidades» que se han triplicado (Cuadro 9).

Cuadro 9: Entidades religiosas no católicas (2008)

Confesiones	1997	2008	Δ	Fieles*	%
1. Iglesias y entidades evangélicas	744	1.389	645	1.100.000	33.8
2. Otras confesiones cristianas	10	10	—		
3. Ortodoxa	5	5	—	600.000	18.4
4. Islam	99	559	460	1.200.000	36.8
5. Judaísmo	15	18	3	35.000	1
6. Budismo	13	31	18	80.000	2.4
7. Hinduismo	3	4	1	30.000	1
8. Otras Entidades con ref. cristiana	2	3	1	130.000	4
9. Otras confesiones y entidades	8	26	18	80.000	2.4
<b>Total</b>	<b>899</b>	<b>2.045</b>	<b>1.146</b>	<b>3.255.000</b>	<b>100</b>

FUENTE: Ministerio de Justicia. Elaboración propia. (\*) Datos estimados.

La incidencia de estos cambios, más allá de su efecto cuantitativo en el conjunto de la sociedad española y, sobre todo, en la relevancia del pluralismo religioso, más visible ahora y más extendido, afecta también a parcelas muy sensibles de la cultura y de los servicios públicos. Me refiero, más en concreto, al sistema educativo y a su adaptación a las nuevas demandas de enseñanza de la religión no católica en los centros escolares. Hay que tener en cuenta el elevado número de alumnos, potenciales demandantes de la enseñanza del protestantismo o del Islam.<sup>10</sup> A ello se suma otro tipo de demandas como la construcción de mezquitas e iglesias o la habilitación de cementerios. En muchos municipios que acogen a un número significativo de comunidades islámicas, las más problemáticas por su contraste con la tradición cristiana española, comienzan a manifestarse problemas de adap-

10 En el curso 2005-2006 el número de alumnos extranjeros alcanzaba la cifra de 529.461 (434.758 en centros públicos).

tación a las normativas locales y a la aceptación de los vecindarios en los que se planifican aquellos servicios.

### *Ampliación del concepto de «notorio arraigo»*

El concepto de «notorio arraigo social» ha servido, hasta fechas muy recientes, como un factor discriminante para establecer un tipo de relación preferente entre el Estado y las confesiones religiosas acogidas a ese calificativo. En él se fundamentan los Acuerdos de Cooperación de 1992 citados anteriormente. La interpretación dada al «notorio arraigo» tenía que ver con las tradiciones religiosas que históricamente han existido en España y que han dejado una huella en su acervo cultural, como el Judaísmo, el Islam y el Protestantismo. La pretensión última del concepto y de los Acuerdos de 1992, además de aquel sentido histórico, era la de marcar un nuevo camino en la libertad religiosa en España. Así pues, los Acuerdos se centraron en esas tradiciones y en las organizaciones que en los años noventa representaban a la mayoría de las entidades religiosas. Algunas de ellas, debido a su interpretación del papel que debe jugar el Estado en sus relaciones con la religión, rechazaron y rechazan integrarse en las Federaciones (éste es el caso de muchos grupos evangélicos no integrados en la FEREDE). Otras, las islámicas sobre todo, debido a su fragilidad organizativa, optaron por una agrupación forzada por las circunstancias (Comisión Islámica de España). El tiempo ha puesto de manifiesto la eficacia de estas relaciones, aunque, como ya se ha citado anteriormente, no tienen la profundidad de los Acuerdos con la Iglesia Católica.

A partir de 2003 se produjo un cambio significativo en la interpretación del concepto al ampliarse a nuevas organizaciones su aplicación: por ejemplo, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días (Mormones) había solicitado en 1996 acogerse a unos acuerdos similares a los de las otras confesiones. Finalmente, en 2003, el Ministerio de Justicia accedió a estas pretensiones y se firmaron tales acuerdos. Esa aprobación se repitió en 2006 para los Testigos de Jehová y en 2007 para la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE). Los criterios que dieron pie a un nuevo contenido del «notorio arraigo» eran: la existencia de un número importante de fieles, el tiempo de establecimiento en España de las organizaciones religiosas, su difusión y su representatividad social. Salvo el tiempo de establecimiento, el resto de criterios tiene una carga de subjetividad difícil de determinar. En la práctica, esta apertura flexi-

biliza de tal forma el concepto que elimina su carácter discriminante y, por lo tanto, eleva el rango de las relaciones que el Estado pueda establecer con grupos religiosos escasamente representativos en la sociedad española. Como lo ha manifestado Llamazares Fernández (2007), con estas aprobaciones no se puede negar el mismo reconocimiento a cualquier otra confesión religiosa que lo pida y, por lo tanto, el propio concepto queda inutilizado.

Esta última cuestión aporta una orientación nueva, un cambio en profundidad en la percepción y tratamiento de las confesiones religiosas por parte del Estado. Supone una apertura amplia a los dos flancos religiosos que afectan a las sociedades occidentales:

1. El reconocimiento, además de las iglesias tradicionales (en el caso de España, la católica), de otras religiones «importadas» por los inmigrantes. Al igual que en otros países europeos (Alemania, Francia o Reino Unido), en España, la inmigración reciente es portadora de otros sistemas de creencias y religiones que tienen un mayor impacto dependiendo del peso demográfico de los nuevos inmigrantes y de la capacidad de adaptación de su religión a la cultura y sociedad españolas. Se asiste, pues, al desarrollo efectivo del pluralismo religioso, a su aceptación no sólo institucional sino también social. Parece que, en el caso de la tradición cristiana, no se plantean mayores problemas, pero las reticencias hacia el Islam son frecuentes en áreas donde las comunidades musulmanas tienen una significativa presencia (Cataluña y CA de Madrid). En este sentido, la calificación de «notorio arraigo», en su planteamiento original, reforzaría la presencia de las iglesias protestantes y de las comunidades islámicas. Son las que más han crecido cuantitativamente en la reciente década y las que mayor «presión» pueden ejercer en las áreas en las que asientan sus fieles.

2. La consideración de los nuevos movimientos religiosos (NMRs) como confesiones y entidades religiosas equiparables a las iglesias u organizaciones religiosas tradicionales. Tal consideración o aceptación *de facto*, al ampliar el contenido del «notorio arraigo», da mayor relevancia a entidades o confesiones «menores» como los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días (Mormones) o la Cienciología.

Lo que se debate, pues, es una cuestión de fondo: la capacidad del Estado laico para asimilar el factor religioso que va adquiriendo unas dimensiones insospechadas en las sociedades de la posmodernidad. Las

religiones est́an comport́andose como donadoras de sentido de millones de inmigrantes que luchan, en los países de acogida, por una nueva vida sin perder su identidad cultural y sin caer en el desarraigo social. La sociedad, la espańola en concreto, va haciéndose cada vez ḿs plural, ḿs diversa y es el Estado quien debe, mediante las leyes, mostrar su laicidad como un mecanismo integrador de todos sus ciudadanos.

Se ha abierto aś un campo complejo en torno al sentido de la laicidad, del laicismo y sus distintas acepciones (positivo, excluyente, radical, etc.) que, en los ́ltimos tiempos, ha llamado la atenci3n no s3lo en el ́mbito de la poĺtica sino tambi3n entre los expertos espańoles en materia religiosa.<sup>11</sup> Políticamente, son las relaciones Iglesia Cat3lica/Estado las que han acaparado y acaparan la mayor atenci3n y las que crean las mayores tensiones, pero, por «la puerta de atŕs» de las minorías religiosas, est́an entrando nuevos aires que van a contribuir a ensanchar la reflexi3n. Y 3sta no es otra que la de laicidad del Estado y, previsiblemente, la anunciada ampliaci3n de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, adaptándola a una sociedad en la que el pluralismo religioso se hace cada vez ḿs patente.

Esta realidad emergente, ḿs que por su peso cuantitativo, que es ḿs bien escaso, es significativa por lo que contribuye como factor de equilibrio en la construcci3n del estado laico. Aś, el caŕcter monopolístico de la Iglesia Cat3lica se ve mermado no s3lo por la atenci3n que la legislaci3n debe prestar a las otras expresiones institucionalizadas de las «nuevas» creencias religiosas (islámicas, protestantes u ortodoxas) sino tambi3n por la creaci3n de una nueva percepci3n que la sociedad espańola est́a haciéndose del hecho religioso. Este «efecto colateral» de la reciente inmigraci3n en Espańa me parece ḿs relevante que el indicado por Pérez-Díaz (2009) y Rodríguez (2008) cuando recurren a la idea del «mercado de creencias» para expresar las dificultades de la Iglesia Cat3lica en Espańa en una situaci3n ḿs abierta de las ofertas religiosas. Tambi3n se ha referido a este enfoque, con una expresi3n ḿs contundente, Ramoneda (2008) al afirmar que «la competencia en el mercado de las almas se ha hecho extremada-

---

11 Cf., entre otros, Díaz-Salazar 2007, García-Santesmases 2007, Ollero Tassara 2005 y 2007, Lacasta-Zabalza 2007. Se han publicado tambi3n n3meros monográficos de revistas especializadas (*Iglesia Viva*, *Frontera*) y m3ltiples art́culos en los medios de comunicaci3n escritos (prensa diaria y revistas de informaci3n).

mente dura» dado que la Iglesia Católica se ve «desafiada en su propia casa por religiones protestantes y por diferentes familias del Islam». No creo que las nuevas ofertas del mercado religioso inquieten a la Iglesia Católica. No es el «nuevo pluralismo religioso» lo que cuestiona su poder político-social o su autoridad moral. Más bien me inclino a pensar que son el ya citado pluralismo cultural y otros factores externos (la adaptación al sistema democrático) e internos (la ruptura jerarquía/sociedad civil eclesial), que explicaré a continuación, los que socavan ese poder y autoridad.

### **Vivir en democracia: el avance de los derechos civiles**

El gran reto y crisis de la institución eclesial española radica en su capacidad para integrarse en un sistema democrático, moderno y abierto que nunca, en su historia política, la sociedad española había construido. La cuestión tiene, para la Iglesia —su jerarquía y su sociedad laica— una carga de gran calado cultural. Salvo el período de la República, en todo caso turbulento y violento para la comunidad católica, ésta no ha conocido un tiempo tan largo de convivencia democrática como el registrado en los últimos treinta años.

En expresión de Díaz-Salazar,

por primera vez en su historia, el catolicismo español tiene que realizar el experimento de vivir en democracia y ello requiere una ingeniería social especial, pues la democracia tiene unos impactos ineludibles para su configuración interna y para su acción en la sociedad [...]. [Por otra parte,] los impactos erosivos que la democracia y la legislación de los gobiernos causan en la institución religiosa católica le han provocado, por un lado, el miedo a perder relevancia social e influencia en la vida pública y, por otro lado, el pánico a la privatización e invisibilización de la religión (2008: 139).

Estamos, pues, ante un nuevo contexto, un nuevo marco de relaciones sociales e institucionales con múltiples ámbitos de conexión (o conflicto). Y aquí es importante recordar que, más allá de su ordenamiento jerárquico, la Iglesia es una organización compleja, con una articulación interna sometida a diferentes niveles de autonomía e ideológicamente plural. Por ello, las relaciones de esta organización compleja con la sociedad española, admiten, al menos, tres perspectivas o frentes de conflicto: a) el institucional (jerarquía eclesiástica/representación política del Estado); b) el ético o ideológico (cosmovisiones civiles/cosmovisiones religiosas); y c) el cívico (vinculación entre la particular sociedad

civil eclesial y la sociedad civil general). Cada una de estas perspectivas admite derivaciones analíticas que harían más complicada la explicación que ahora pretendemos.<sup>12</sup> Por ello, dada la limitación de este análisis, señalaré a continuación los aspectos o dificultades «críticas» que debe afrontar la institución católica en el marco democrático de nuestros días.

### *Referente exclusivo de la ética*

La Iglesia en general y la jerarquía eclesiástica en particular han dejado de ser el referente único y exclusivo de la ética en la sociedad española. Como en todas las sociedades plurales, las ofertas éticas son tantas como los grupos particulares que las componen. Sólo cabe el consenso de la *ética mínima* y los principios y normas emanadas de la voluntad de la ciudadanía mediante las instituciones democráticas. No se limitan las éticas de máximos para aquellos grupos que las asuman libremente, pero es el respeto de la ética de mínimos el que hace posible la convivencia pacífica de todas las personas.

Esta «cesión» o pérdida de la exclusividad de la ética se presenta para la jerarquía católica como un agravio o una falta de respeto a los orígenes sagrados de su autoridad. Orígenes enraizados en la idea de que la Iglesia es la depositaria de las «leyes naturales» de las que la jerarquía se considera su máximo intérprete y mediadora. Pero en palabras de Díaz-Salazar,

en los últimos decenios la Iglesia Católica oscila entre su pretensión de ser el referente ético-religioso del país, desde el cual tienen que regularse las leyes del Estado que tienen que ver con la enseñanza, el matrimonio, el aborto o los problemas relacionados con la bioética, y el refugio en una microsociedad católica con ciertos componentes de ghetto sociocultural (2008: 136).

No ha existido campo alguno, en el ámbito de los derechos civiles, en el que la jerarquía católica no sólo haya expresado su opinión sino que no lo haya hecho de manera crítica con los planteamientos del gobierno. Incluso, en reiteradas ocasiones ha dirigido o alentado manifestaciones públicas en contra de políticas concretas o de leyes como es el caso de la enseñanza de «Educación para la Ciudadanía». En opinión del mismo autor,

---

12 Pensemos, por ejemplo, desde la perspectiva institucional en la diversidad de situaciones (pacíficas o conflictivas) que plantea el modelo autonómico español según la orientación política de los gobiernos autónomos y los obispos, más allá de la estrategia marcada por la Conferencia Episcopal Española.



esto se ha agudizado desde la llegada del PSOE al gobierno en marzo de 2005, fecha a partir de la cual la jerarquía católica está «asumiendo el rol de la defensa de la moral nacional, desde su convicción de ser los cooperadores de la Verdad objetiva» en el sentido atribuido por Ratzinger (2000). Desde esta identidad institucional han criticado determinadas leyes del gobierno y han movilizado a sectores de las bases católicas contra ellas (*ibid.*: 137).

El debate ético es consustancial a las sociedades democráticas. El cambio de valores, su adecuación a las pautas sociales, es una preocupación que va más allá de los círculos religiosos y, en concreto, de la jerarquía española. Pertenece a toda la sociedad que también se enfrenta al desarrollo de unos principios éticos crecientemente plurales. La dificultad estriba en los dogmatismos de las posiciones enfrentadas y, en el caso de la Iglesia, en el miedo de la jerarquía a la pérdida de poder social. Pero, como ya se ha repetido, existen, además de la jerarquía, otras voces cualificadas entre los pensadores católicos que, con todo rigor, hablan de estas cuestiones sin esos miedos y dogmatismo.<sup>13</sup>

### *La filosofía de fondo*

La cuestión latente que origina esta confrontación va más allá de aquella «cesión» que tiene un calado histórico, y que hunde sus raíces profundas en la cultura y mentalidad de los españoles (y de la jerarquía). Está también la filosofía de fondo que orienta las directrices de los dirigentes eclesiásticos, su cosmovisión confrontada a la cosmovisión laica. Es particularmente clarificador el reciente debate entre Antonio García-Santesmases y monseñor Sebastián en la Fundación Pablo VI, sobre esta cuestión.<sup>14</sup> Éste se planteó en un contexto de reflexión sobre la política de los gobiernos socialistas del presidente Rodríguez Zapatero, sus tensiones con la CEE en torno a la ley del matrimonio homosexual, la aceleración de los trámites para obtener el divorcio, los proyectos acerca de la nueva ley sobre la interrupción voluntaria del embarazo y en la posibilidad de una ley futura acerca del derecho a una muerte digna o la reforma de la Ley de Libertad Religiosa. En opinión de García-Santesmases,

13 Es de reseñar el último número de la revista *Iglesia Viva* sobre «Pluralismo ético y estado de derecho» (núm. 237). Cf. también Velasco 2006.

14 Debate celebrado en el «Foro Cristianismo y Sociedad» en la Fundación Pablo VI en Madrid, 2009.

son leyes que provocan un gran conflicto entre los que entendemos que estamos en una profundización de los derechos cívicos y los que consideran que se está produciendo un ataque a la institución familiar y una ofensiva en contra del derecho a la vida (2009: 1).

La cuestión central radica en que

la contestación episcopal a esta legislación se funda en una teoría filosófica acerca del papel de las instituciones parlamentarias, en las que se fijan los límites de la democracia, y se establece la necesidad de fundar la legislación positiva en una moral superior, trascendente, que le dé sentido. Se argumenta que muchas de estas medidas van en contra de la naturaleza humana y no pueden ser aceptadas por todo el que reconoce una moral objetiva. No responder a esta agresión es sucumbir a criterios coyunturales de mayoría, a posiciones relativistas, que no hacen sino abonar el nihilismo y el vacío moral de una sociedad enferma (*ibid.*: 2).

Monseñor Sebastián lo expresa con sus palabras, críticas a las políticas del gobierno (algo natural en toda democracia), pero dejando clara la existencia de un «orden anterior y superior» que hace súbdito al Estado democrático. El bien común, su intérprete último, quedaría así huérfano o en manos de una mediación divina (¿la jerarquía eclesiástica?). Según él, esta manera de actuar responde a una ideología atea según la cual el hombre podría disponer de su propia existencia de manera absoluta sin ninguna limitación, ni referencia alguna a un orden moral objetivo anterior y superior al poder político. De esta manera, el Estado se hace beligerante en materia religiosa, portador y servidor de una manera determinada de entender la vida, agresor del bien común tal como lo entiende y lo desea una buena parte de la población. La pretendida laicidad se convierte en confesionalidad antirreligiosa, y la democracia degenera en tiranía espiritual y cultural. Y añade: «lo que queremos y pedimos, creemos que con razón, es que el Parlamento y todas las instituciones democráticas en el ejercicio del poder se sometan a las exigencias verdaderas y concretas del bien común de la sociedad entera» (Sebastián 2009: 6).

La causa profunda de lo que ocurre en España está en un radical cambio cultural que los obispos van a definir como laicista, lo que para ellos significa ateo y, consecuentemente, peligroso, tanto para la vida de las personas como para la convivencia social y política. El materialismo y el nihilismo serán asimismo las consecuencias naturales de este laicismo (CEE 2006, núms. 8, 10, 11). El laicismo introduce «costumbres e ideas contrarias a la ley natural, fundada en la recta razón y

en el patrimonio espiritual y moral históricamente acumulado» (CEE 2006, núms. 17, 18).

### *El pesimismo de la modernidad*

Toda esa filosofía va acompañada de una actitud siempre negativa sobre la modernidad y la cultura contemporáneas que permanece entre amplios sectores eclesiales desde los manifiestos antimodernistas vaticanos del siglo XIX. Una actitud que tuvo su punto de inflexión en el Concilio Vaticano II, que renace constantemente y que ha sido objeto de múltiples análisis. Sus efectos políticos están estrechamente unidos a los puntos comentados anteriormente, de manera muy especial a la cuestión de la laicidad del Estado. Pero quiero hacer hincapié en la idea del pesimismo y en lo que supone de rechazo respecto de la ampliación de los derechos cívicos y de los avances científicos en general. En este sentido, recojo la expresión de Hellemans que utiliza Demetrio Velasco para referirse a la estrategia del papado en su giro conciliar:

«Ultramontanismo eclesial de masas». Una estrategia que explica el giro involucionista de la Iglesia católica respecto del Vaticano II. Una gran parte de la jerarquía española ha secundado dicha estrategia, siendo, a veces, «más papista que el papa» (2007: 1).

Velasco, tras el análisis de una muestra de documentos de la CEE, extrae algunas conclusiones sobre este pesimismo acerca de la modernidad y de la sociedad española en particular:

Estamos ante una «estrategia nihilista», que lejos de reconducir la difícil encrucijada eclesiológica, conforme expresan los obispos, hacia una mayor seguridad de los creyentes en la vivencia razonable de su pertenencia eclesial, acabe alejando aún más de dicha pertenencia a quienes no están dispuestos a renunciar al ejercicio adulto de la libertad de los creyentes (*ibid.*: 4).

Situación que lejos de atraer a nuevos fieles, contribuiría, con ese ultramontanismo, no sólo a un mayor alejamiento de los existentes, sino también a un alejamiento todavía mayor de los ciudadanos no creyentes pero respetuosos con las instituciones religiosas. Por ello, la recomendación final para la Iglesia, en un marco de positividad sobre la vida democrática española,

pasa por hacerse más laica y democrática, más preocupada por facilitar un suelo ético de mínimos que ayude a caminar a ciudadanos tan diferentes

como la sociedad plural en la que convivimos, que por pretender imponer una moral confesional de máximos, que, además de no garantizar los mínimos, como evidencia la experiencia, acaba dejando a la intemperie a quienes necesitan un lugar de acogida y de reconocimiento (*ibid.*).

En esa misma dirección apunta, en una reciente entrevista, Rafael Aguirre, ex decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto y uno de los más significados biblistas españoles:

En mi opinión, la Iglesia tiene que asumir la democracia y la laicidad como algo positivo. Tiene que proponer su visión de la vida y los valores evangélicos con convicción y sin ocultarlos, pero lo que no puede hacer es intentar imponer sus creencias al conjunto de la sociedad. Tiene que adoptar una actitud propositiva y no estar siempre a la contra y con gesto malhumorado (entrevista en *El País-País Vasco*, 10-IV-2009).

### *El cisma soterrado*

Desde una perspectiva interna, la situación que padece la Iglesia, según Pietro Prini (2003), es la de un auténtico «cisma soterrado». Este filósofo católico utiliza esta expresión para explicar el gran distanciamiento que se ha fraguado en la sociedad moderna entre las directrices pastorales de la jerarquía eclesiástica y la praxis cotidiana de sus fieles y, consecuentemente, la ruptura ética entre la Iglesia y la sociedad. No se refiere a un cisma institucional que acabe seccionando la sociedad eclesial sino de un «soterramiento» o «distanciamiento» de muchos creyentes por su rechazo o no acatamiento de las orientaciones de la jerarquía eclesiástica. Orientaciones que consideran «fuera de tiempo» o contrarias a la ciencia. Me refiero concretamente a aquellas «posiciones doctrinales o prácticas pastorales incapaces de incorporar significados y valores allí donde la cultura menos impugnable de hoy no parece en contradicción con un conocimiento más auténtico de los principios cristianos» (Zubero 2006).

Entre las múltiples expresiones que reflejan este diagnóstico podemos señalar el reciente manifiesto firmado por trescientos creyentes (teólogos, profesores universitarios, profesionales, políticos y militantes de movimientos sociales),<sup>15</sup> así como el documento «A propósito del aborto». El primer documento apunta como una de las causas que están provocando la crisis eclesial la «infidelidad al Vaticano II y el miedo

---

15 Cf. manifiesto «Ante la crisis eclesial» <[www.Atrio.org](http://www.Atrio.org)>.

ante las reformas que exigía». El refuerzo del poder de la curia vaticana y el abandono de los procesos de apertura (democratización) que impulsaban los textos conciliares han terminado por socavar el ánimo de muchos cristianos y la propia imagen de la Iglesia en la sociedad: «la pérdida de credibilidad de la institución católica, que los medios de comunicación han convertido ya en oficial, está alcanzando cotas preocupantes. Este descrédito es causa de dolor y sufrimiento». No parece coherente que una institución como la Iglesia, históricamente insertada en la sociedad, no cambie sus estructuras de representación cuando lo hace, democráticamente, dicha sociedad. Sobre todo, cuando sus fieles laicos participan en las mediaciones civiles como ciudadanos adultos. Una vez más surge aquella dificultad apuntada anteriormente sobre lo que se ha calificado como un «reto democrático». Así lo sugiere el citado manifiesto sobre la elección de los prelados:

es el injusto poder de la curia romana sobre el colegio episcopal, que deriva en una serie de nombramientos de obispos al margen de las iglesias locales, y que busca no los pastores que cada iglesia necesita, sino peones fieles que defiendan los intereses del poder central y no los del pueblo de Dios (manifiesto «Ante la crisis eclesial»).

Ésta no es una situación nueva, tiene un largo recorrido que va haciendo patente un malestar eclesial con las dificultades de llevar a la práctica las directrices del Concilio Vaticano II. Aunque podemos pensar que el propio Concilio salió al paso de una brecha que en los años sesenta amenazaba con escindir a la Iglesia. En ese contexto, son significativas las palabras de López Aranguren cuando afirmaba que «los disconformes de antaño hacían discurrir su vida en situaciones claras: *dentro* en su niñez, *fuera* durante la edad adulta, tras la crisis pasajera de la adolescencia; *dentro* de nuevo a la hora de la muerte». Su catolicismo, «cubierto por el anticlericalismo y la hostilidad con respecto a la Jerarquía era, cuando más, vergonzante. Vivían *separados* de la Iglesia. En cambio, ahora, *la disidencia es integrada en la estructura abierta de un catolicismo en crisis*» (López Aranguren 1980; cita y cursivas de Zubero 2006).

### **La sociedad civil eclesial**

Como ya he comentado en otro lugar (Urrutia 2003), entre algunos teóricos de la secularización se ha mantenido la hipótesis del reduccionismo progresivo de la religión a la esfera de la privacidad, como una

pérdida de su protagonismo histórico que acabaría por marginarla socialmente. Según esta interpretación, la religión quedaría reducida a la sacristía de tal forma que su presencia en la sociedad sería invisible (Luckmann 1999).

Sin embargo, las revisiones de esta teoría han puesto de manifiesto la complejidad de la religión en las sociedades modernas y, especialmente, la relevancia de las experiencias religiosas a la hora de construir las sociedades civiles (Casanova 2000, Pérez Díaz 1993). La aparición en la «arena política» de nuevos grupos religiosos o la invocación de su apoyo desde ámbitos políticos para determinadas posturas partidarias, cuestionan esta visión que por otra parte había identificado el desplazamiento de la religión de la esfera pública a la privada con la irrelevancia social de la misma, ignorando que el mundo de lo privado es decisivo para los comportamientos sociales en la vida pública (Mardones 1990; Díaz-Salazar 1990).

Lo interesante de esta cuestión estriba en determinar si existe un nuevo proceso de desprivatización de la religión en España; cómo se construyen los caminos por los que las religiones, las viejas y las nuevas, llegan a confluír en la sociedad civil; cómo, finalmente, se proyecta públicamente la experiencia religiosa; y qué tipo de orientación social adopta: si es una orientación neoconservadora o una orientación progresista. En nuestro contexto el afrontamiento de este proyecto supondría, una vez superada toda tentación anticlerical que históricamente ha caracterizado a buena parte de los pensadores laicos, adentrarse en el análisis objetivo de la Iglesia Católica como una organización compleja, de sus planteamientos teológicos subyacentes así como la forma que adoptan sus «presencias» públicas (colectivas e individuales) en la sociedad civil española. Desde esta perspectiva me parece atractivo el concepto de *sociedad civil eclesial* como una herramienta útil para explicar la diversidad de corrientes, organizaciones y asociaciones que configuran la Iglesia Católica española. Analistas como Pérez-Díaz o Díaz-Salazar han desarrollado aspectos interesantes sobre esta perspectiva, pero no disponemos de trabajos en profundidad que nos den una idea cabal de la situación actual de ese amplio conjunto de entidades y redes que articulan no sólo a la Iglesia Católica sino también a la sociedad civil española.

No obstante, a pesar de esta limitación, es posible trazar a modo de hipótesis, tres tendencias significativas que en la última década se

están consolidando en la sociedad civil eclesial y en el tejido asociativo español. Cada una tiene un peso desigual y, especialmente entre las dos primeras, mayoritarias en el conjunto eclesial, existe una línea muy tenue de separación. Estas tendencias son las siguientes:

1. *La tradicionalista*. Representa el intento de «recuperar el camino perdido» de la presencia pública eclesial (católica) en todos sus frentes (educativo, asistencial, etc.), pero sobre todo en el de la «exclusividad del mensaje ético». Verían bien (y lo intentan) una «vuelta atrás» en los Acuerdos de la Iglesia Católica con el Estado. La acusación a los gobiernos del PSOE como agentes directos de la «descristianización de la sociedad española» fomentando el «hedonismo» y «la permisividad liberal» estaría en el fondo de este planteamiento en el que se posicionarían una parte importante de la jerarquía eclesiástica y católicos de tradición integrista y «conservadora». Pueden identificarse en esta corriente a grupos tales como los Legionarios de Cristo o medios de comunicación como Radio María.

2. *La neoconservadora*. En esta posición se ubican aquellos católicos que, si bien aceptan el pluralismo ético, no pretendiendo, por tanto, una imposición dogmática de sus principios religiosos, mantienen una actitud de superioridad ética de sus posiciones, herencia de la hegemonía católica precedente. Contemplan con simpatía las colaboraciones estrechas entre las instituciones públicas y las religiosas siempre que sean respetados sus «derechos adquiridos». Militan preferentemente en partidos de tradición demócrata-cristiana, social-cristiana y/o nacionalista. En esta tendencia se situarían, entre otros, los siguientes grupos: Opus Dei, Comunión y Liberación, el Camino Neocatecumenal («Kikos»). Habría que considerar, igualmente, algunos sectores de la Federación de Enseñanza Religiosa Española (FERE) que integra a los colegios de enseñanza regidos por las órdenes religiosas españolas.

3. *La crítica*. En esta corriente se encontraría una buena parte de los cristianos procedentes de la lucha antifranquista, vinculados a sindicatos, partidos y grupos de izquierda, con diferentes grados de implicación en movimientos sociales y asociaciones cívicas y que, en líneas generales, mantienen una posición crítica frente a la jerarquía católica. Muchos de ellos han sufrido la incomprensión desde los partidos de izquierda y la pérdida de referentes ideológicos con la crisis que afecta a dichos partidos y al propio concepto de militancia política (CPS 1989;

Díaz-Salazar 1989; Mardones 1996). Comparten esta corriente diversos grupos, muy desiguales en tamaño y en grado de penetración y poder social: las Comunidades de Base, Somos Iglesia o redes virtuales (referencia de asociaciones y personas muy activas en la sociedad civil tales como Atrio o Redes cristianas) y revistas como Iglesia Viva, Frontera, El Ciervo y Éxodo.

Finalmente, es preciso llamar la atención sobre la relevancia de dos hechos que, desde los planteamientos de desprivatización anteriormente comentados, afectan las dos últimas tendencias y ponen de manifiesto el potencial transformador de la religión. El primero de ellos tiene que ver con *el auge del asociacionismo*, el voluntariado y los nuevos movimientos sociales en la sociedad civil en España. Como ya lo he expresado en otro lugar, «estamos ante una reconstrucción de las redes primarias o tejido asociativo en el que se fundamenta toda una nueva cultura política, la política de la comunidad» (Urrutia 1992) que precisamente encuentra en los grupos religiosos uno de sus principales motores (Casado 1995).

El segundo hecho tiene que ver con *el cambio de sentido de la militancia cívica* de los participantes en estas redes asociativo-voluntarias. La crisis de los partidos políticos y el rechazo de la política en general han terminado por desviar la atención del compromiso cívico hacia organizaciones de carácter humanitario o asistencial. El incremento de ONGs, Clubs de Tiempo Libre, Grupos Pacifistas (Aguirre *et al.* 1985; Zubero 1997), Asociaciones de lucha contra la marginación social, Grupos de Cooperación con el Tercer Mundo, etc., muchos de ellos propiciados por instituciones católicas, son un indicador de este «desvío» que tiene unas raíces culturales más profundas. No se nos escapa que este auge asociativo tiene una ambigüedad ideológica propia de todo fenómeno social emergente que implica un giro de la militancia alternativa y estructural de los años setenta hacia la militancia humanitaria de los noventa. Pero no cabe duda de que en ella se encuentra una parte importante de las fuentes ético-sociales de las nuevas generaciones que accederán a la acción política en un futuro próximo.



## Conclusiones

1. La Iglesia Católica española se mueve en un nuevo contexto configurado por la confluencia de dos procesos: uno de largo recorrido, el proceso de secularización, y otro, más corto y más reciente, el proceso o desarrollo del pluralismo religioso.

2. El crecimiento de las minorías religiosas, a resultas de los movimientos migratorios de esta última década, ha contribuido a una expansión del pluralismo religioso y a la configuración de una nueva imagen de las relaciones religiosas Estado/sociedad. Esta realidad emergente, más que por su peso cuantitativo (más bien escaso en el conjunto de creyentes), es significativa por lo que cualitativamente refleja como factor de equilibrio (con la Iglesia Católica) en la construcción del estado laico. En ese sentido, el carácter monopolístico de la Iglesia Católica se ve mermado no sólo por la atención que la legislación debe prestar a las otras expresiones institucionalizadas de las «nuevas» creencias religiosas (islámica, protestantes u ortodoxas), sino también por la creación de una nueva percepción que la sociedad española está haciéndose del hecho religioso.

3. En la *perspectiva institucional*, el gran reto y crisis de la Iglesia española radica en su capacidad para integrarse en un sistema democrático, moderno y abierto que nunca, en su historia política, la sociedad española había construido. En esta perspectiva se suscitan tres líneas críticas para la Iglesia Católica:

- a) La «cesión» del *monopolio de la ética social* a otras instituciones o grupos.
- b) El *recelo hacia el estado laico* cuestionando sus principios y legislación democrática.
- c) La transmisión permanente del pesimismo sobre la modernidad basado en el *ultramontanismo eclesial de masas*.
- d) La extensión de un *cisma soterrado* que distancia progresivamente a la jerarquía de sus fieles y a la Iglesia de la sociedad.

4. A pesar de estos aspectos problemáticos, la Iglesia Católica posee una compleja *sociedad civil eclesial* capaz de impulsar la creación de nuevas fuentes de solidaridad y compromiso cívico, que contribuyen a una mayor potencia de la sociedad civil española. No existen estudios concluyentes sobre esta cuestión que permitan avanzar, con precisión, la capacidad y tendencias de esa compleja sociedad

civil. No obstante, intuimos que constituye una potente red de grupos, muchos de ellos orientados por los nuevos movimientos religiosos cat́licos de caŕcter conservador, pero, junto a ellos, tamb́en aparecen otras tradiciones y tendencias de caŕcter cŕtico-social. Todo ello pone de manifiesto no ślo el caŕcter ambiguo del hecho religioso y sus contradicciones sociales, sino tamb́en el peligro de un nuevo anticlericalismo que, ignorante del pluralismo religioso-cultural, no considera la vertiente constructiva que la Iglesia aporta.

## Bibliograf́a

- AGUIRRE, Rafael/MARDONES, Joś Maŕa/URRUTIA, V́ctor (1985): *La Iglesia Vasca*. Madrid: Ministerio de Justicia (Informe inédito).
- BUADES, Josep/VIDAL, Fernando (2007): *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Madrid: Icaria/Pluralismo y Convivencia.
- CASADO, Demetrio (coord.) (1995): *Estructuras generales de las organizaciones voluntarias en Espáa*. Madrid: Comit́ Espaól para el Bienestar Social (CEBS).
- CASANOVA, Joś (2000): *Religiones ṕblicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- (2008): «La religiosidad en Espáa», en *Monitoreo Religioso 2008. Panorama de actitudes y pŕcticas religiosas*. Madrid: Fundaci3n Bertelsmann, 22-29.
- CEE (Conferencia Episcopal Espaola) (2006): «Orientaciones morales ante la situaci3n actual de Espáa», en: *Instrucci3n Pastoral de la XXXVIII Asamblea Plenaria*, Madrid, 23 de noviembre.
- CPS (Cristianos por el Socialismo) (1989): *17 ańos de compromiso a trav́s de 38 documentos*, núm. monogŕfico de la revista *Diálogo*, 14-15, Barcelona.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1989): «Socioloǵa socialista de la Iglesia. El futuro de la poĺtica religiosa del PSOE», en: *Pastoral Misionera*, núm. 165, 46-70.
- (1990): «La privatizaci3n del hecho religioso: ¿realidad sociol3gica o falacia ideol3gica?», en: VV. AA., *Euroizquierda y Cristianismo*. Madrid: Fundaci3n Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad.
- (2007): *Democracia laica y religi3n ṕblica*. Madrid: Taurus.
- (2008): *Instituci3n religiosa y democracia en Espáa*, en: Ṕrez-Agote, Alfonso/Santiago Garća, Joś, *Religi3n y poĺtica en la sociedad actual*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociol3gicas, 129-168.
- /GINER, Salvador (eds.) (1993): *Religi3n y Sociedad en Espáa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociol3gicas.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (2008): *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Madrid: Icaria/Pluralismo y Convivencia.
- ELZO, Javier/GONZÁLEZ BLASCO, Pedro (dirs.) (2006): *J3venes espaoles 2005*. Madrid: Fundaci3n Santa Maŕa.
- ESTRUCH, Joan *et al.* (2006): *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluńa*. Madrid: Icaria/Pluralismo y Convivencia.

- GARCÍA-SANTESMASES, Antonio (2007): *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2009): *Cristianos, Ciudadanos. ¿Posible?* (Foro Cristianismo y Sociedad). Madrid: Fundación Pablo VI, 19 de febrero.
- GONZÁLEZ-ANLEO, Juan/GONZÁLEZ BLASCO, Pedro/ELZO, Javier/CARMONA, Francisco (2004): *Jóvenes 2000 y religión*. Madrid: Fundación Santa María.
- LACASTA-ZABALZA, José Ignacio (2007): «Libertad religiosa: ¿Es posible un diálogo laico con la Iglesia católica?», en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 24, 277-303.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1980): *La crisis del catolicismo*. Madrid: Alianza, 3ª ed.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2007): *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Icaria/Pluralismo y Convivencia.
- LUCKMANN, Thomas (1999): *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (2007): «Europa: libertad religiosa y derechos humanos». Mesa redonda, Madrid, 13 de junio.
- MARDONES, José María (1990): «La desprivatización del catolicismo en los años ochenta», en: *Sistema*, núm. 97, 123-136.
- (1996): *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religión en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- (2004): *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: PPC.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA (2007): *Informe sobre el estado y situación del sistema educativo*. Curso 2005/2006. Madrid.
- OLLERO TASSARA, Andrés (2005): *España ¿un Estado laico?* Madrid: Thomson-Cívitas.
- (2007): «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución española», en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 24, 265-276.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso/SANTIAGO GARCÍA, José Antonio (2008): *Religión y política en la sociedad actual*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Ed. Complutense.
- PÉREZ-DÍAZ, Víctor (1993): *La primacía de la sociedad civil* (cap. III: «Iglesia y religión en España contemporánea: una metamorfosis institucional»). Madrid: Alianza.
- (2009): «La religión española en un cruce de caminos», en: *Claves de Razón Práctica*, núm. 189, 20-27.
- PRINI, Pietro (2003): *El cisma soterrado*. Valencia: Pre-Textos.
- RAMONEDA, Josep (2008): «La nueva alianza de la derecha y el altar», en: *El País*, 31 de enero.
- RATZINGER, Joseph (2000): «La verità católica», en: *MicroMega*, núm. 2.
- REQUENA, Manuel/GONZÁLEZ, Juan Jesús (2005): *Tres décadas de cambio social en España. Religión y sociedad: la secularización de la sociedad española*. Madrid: Alianza, 315-341.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos (2008): *La religiosidad de los españoles y la Iglesia Católica: unos datos y una hipótesis*. ASP Research Paper 82 (a).

- SEBASTIÁN, Fernando (2007): *Situación actual de la Iglesia, algunas orientaciones prácticas*, 17 de marzo, <www.iglesianavarra.org>.
- (2009): *Cristianos, Ciudadanos ¿Posible?* (Foro Cristianismo y Sociedad). Madrid: Fundación Pablo VI, 19 de febrero.
- URRUTIA, V́ctor (1992): «Transformación y Persistencia de los movimientos sociales urbanos», en: *Política y Sociedad*, núm. 10, 49-66.
- (2002): «Iglesia y cultura de la violencia en el País Vasco», en: VV. AA. *La Sociedad: teoría e investigación empírica*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 311-325.
- (2003): «Cambio político y religión», en: Pérez Vilarriño, José, *Religión y sociedad en España y los EE. UU.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 175-191.
- VELASCO, Demetrio (2006): «Repensar laicamente la democracia y la praxis cristiana», en: *Estudios de Deusto*, vol. 54/1.
- (2008): «Religión y política en la praxis de la jerarquía católica española actual», en: *Estudios de Deusto*.
- ZUBERO, Imanoel (1997): «Violencia y religión en el País Vasco», en: *Iglesia Viva*, núm. 187, 83-88.
- (2006): «Cultura cristiana y sociedad laica en España: los protagonistas de la sociedad plural». *Conferencia en Santander* (24 de enero; no publicada).